lehre: RE[3] 4 (1898) 16–56. – Ders., Die Trinitätslehre Marcell's von Ancyra und ihr Verhältnis zur älteren Tradition, 1902 (SPAW.PH), 764–781. – Ders., Paulus v. Samosata, 1924 (TU 44,5). – T.E. Pollard, Johannine Christology and the Early Church, Cambridge 1970. – Ders., Marcellus of Ancyra. A Neglected Father: Epektasis. FS Cardinal Jean Daniélou, hg. v. Jacques Fontaine u.a., Paris 1972, 187–196. – Maurice Pourchet, Marcel d'Ancyre et ses sources théologiques, Diss. Theol. Rom 1935. – Giuseppe Rapisarda, La questione dell' autenticità del De Incarnatione et contra Arianos di S. Atanasio: NDid 23 (1973) 23–54. – Christian Rettberg, Marcelliana, Göttingen 1794. – Marcel Richard, Un opuscule méconnu de Marcel évêque d'Ancyre: MSR 6 (1949) 5–28 = Ders., Opera minora II, Turnhout/Löwen 1977, Nr. 33. – Adolf Martin Ritter, Dogma u. Lehre in der Alten Kirche: Hb. der Dogmen- und Theologiegesch. I, hg. v. Carl Andresen, Göttingen 1982, 155–160. – Christopher Sansbury, Athanasius, Marcellus, and Eusebius of Caesarea: Arianism, hg. v. Robert Gregg, Philadelphia 1985, 281–286. – Felix Scheidweiler, Wer ist der Vf. des sog. Sermo Maior de Fide?: ByZ 47 (1954) 333–357. – Ders., Marcell v. Ancyra: ZNW 46 (1955) 202–214. – Eckard Schendel, Herrschaft u. Unterwerfung Christi, 1971 (BBE 12). – Friedrich Schleiermacher, Ueber den Gegensatz zw. der Sabellianischen u. der Athanasianischen Vorstellung v. der Trinität: Theol. Zs. 3 (Berlin 1822) 295–408 = Friedrich Schleiermacher u. die Trinitätslehre, hg. v. Martin Tetz, 1969 (TKTG Heft 11), 37–94. – Eduard Schwartz, Zur Gesch. des Athanasius. GS III, Berlin 1959. – Klaus Seibt, Markell v. Ankyra als Reichstheologe, Diss. Theol. Tübingen 1990 (Lit.). – Manlio Simonetti, Sulla paternità del De incarnatione Dei Verbi et contra Arianos: NDid 6 (1956) 5–99. – Ders., Sull'interpretazione patristica di Proverbi 8,22: ders., Studi sull'Arianesimo, 1965 (VSen NS 5), 9–87. – Ders., Su alcune opere attribuite di recente a Marcello d'Ancira: RSLR 9 (1973) 313–329. – Ders., Ancora sulla paternità dello ps. atanasiano „Sermo maior de fide": VetChr 11 (1974) 333–343. – George Christopher Stead, ‚Eusebius' and the Council of Nicaea: JThS NS 24 (1973) 85–100. – Jeffrey Steenson, Basil of Ancyra and the Course of Nicene Orthodoxy, Diss. Theol. Oxford 1983. – Martin Tetz, Zur Theol. des Markell v. Ankyra I–III: ZKG 75 (1964) 217–270; 79 (1968) 3–42; 83 (1972) 145–194. – Ders., Markellianer u. Athanasios v. Alexandrien: ZNW 64 (1973) 75–121. – Ders., Über nikänische Orth.: ZNW 66 (1975) 194–222. – Ders., Ante omnia de sancta fide et de integritate veritatis. Glaubensfragen auf der Synode v. Serdika (342): ZNW 76 (1985) 243–269. – Ders., Zum altröm. Bekenntnis: ZNW 75 (1984) 107–127. – Anton Weber, *APXH*, Rom 1965. – Maurice Wiles, Person or Personification?: The Glory of Christ in the NT. Studies in Christology in Memory of George Bradford Caird, hg. v. L.D. Hurst u.a., Oxford 1987, 281–289. – Theodor Zahn, Marcellus v. Ancyra, Gotha 1867.

Klaus Seibt

Marcion *(ca. 85–160)*/Marcioniten

1. Quellen und Forschungsgeschichte 2. Leben 3. Werk 4. Lehre 5. Die marcionitische Kirche und die Marcioniten (Quellen/Literatur S. 100)

1. Quellen und Forschungsgeschichte

Von Marcion ist uns fast nichts im Wortlaut erhalten, die wenigen kurzen Zitate unterliegen Zweifeln. Da seine Wirkung aber größer war als die irgendeines anderen frühchristlichen Häresiarchen, besitzen wir über ihn die reichste antihäretische Literatur überhaupt. Sie setzt schon im 2. Jh. ein. Aus ihr muß unter vernünftigem Abzug aller tendenziösen Verzerrungen und legendarischen Weiterbildungen Leben, Werk und Denken Marcions rekonstruiert werden. Hauptquelle ist →Tertullian bzw. das, was er aus Marcions Antithesen berichtet.

Die Forschungsgeschichte ist epochal bestimmt durch die brillante Monographie von Adolf von →Harnack. Vor ihm ist insbesondere die Arbeit von →Zahn zur Rekonstruktion des marcionitischen Kanons zu nennen (vgl. I/2,585–718; II/2,409–529). Eine hilfreiche Gesamtdarstellung (mit Hinweis auf ältere Literatur) bietet Krüger. Nach Harnack geht alle Literatur zum Thema von ihm aus. Seine Quellensammlung ist umfassend. (Sie eignet sich jedoch nicht, um daraus zu zitieren, da nicht selten Satzbeginn, Kasus etc. sinngemäß ergänzt bzw. verändert sind, um in sich verständliche, knappe Sätze zu erhalten.) Harnack hat als einziger eine vollständige Rekonstruktion von Marcions Bibel unternommen. Sie ist eine große Leistung. Zwar muß sie nach allgemeiner Übereinkunft revidiert, d.h. restriktiver vorgenommen werden. Das ist aber bisher nur in Ansätzen geschehen (zum Apostolikon vgl. jetzt Clabeaux). Harnacks Interpretation ist zwar zeitgenössisch gebunden und sein Gesamturteil von seiner Leidenschaft für seinen Autor übermäßig geprägt, die noch heute meist anerkannten Grundlinien der Auslegung hat er jedoch gelegt (anders die neueste Monographie

von Hoffmann). Neuere Arbeiten setzen daher meistens bei Teilgebieten an und gelangen dabei zu Präzisionen Harnacks und anderen Akzentsetzungen. Vgl. u. a. zu Kanongeschichte: Knox, Campenhausen; Biographie: May (eine Gesamtdarstellung von ihm ist in Vorbereitung); Quellenkritik: Dahl, Regul, Orbe, Ciccarese. Textkritik: nach v. Soden, O'Malley, jetzt Clabeaux, Williams, Baarda; Tertullian und Marcion: Quispel, Frédouille, Meijering; Lehre Marcions insgesamt oder in Einzelaspekten: nach der noch wichtigen Monographie von Blackmann, später dann u. a. Verweijs, Aland, Mühlenberg, Beyschlag, und besonders Hoffmann; Geschichte der Marcioniten: Drijvers, Bundy; Marcion und seine Zeit: Bianchi (Gnosis), Gager, Woltmann (Philosophie). Wichtiges Forschungsdesiderat ist eine neue Gesamtrekonstruktion der marcionitischen Bibel.

2. *Leben*

Marcion stammte aus dem Pontus und war von Beruf ein einflußreicher und vermögender Schiffseigner und überseeischer Kaufmann (Tertullian, praescr. 30,1 u. ö.); er trat der römischen Gemeinde bei und vermachte ihr, wohl aus diesem Anlaß, ein Geschenk von 200.000 Sesterzen (praescr. 30,2; vgl. adv. Marc. 4,4,3). Nach einer spannungsreichen großkirchlichen Periode, aus der ein Brief Marcions zu stammen scheint (adv. Marc. 4,4,3; 1,1,6), kam es zum Bruch mit der römischen Gemeinde, bei dem ihm sein Geldgeschenk zurückerstattet wurde (4,4,3). Unmittelbar daraufhin gründete Marcion seine eigene Kirche. Das Datum ist als einziges in der Chronologie Marcions genau bestimmbar. Denn nach Tertullian (adv. Marc. 1,19,2) setzten die Marcioniten zwischen Christus und Marcion 115 Jahre und 6 1/2 Monate an. Die Berechnung versteht sich von Christi Auftreten im 15. Jahr des Tiberius (= 29 n. Chr., so Marcion nach Tertullian, adv. Marc. 1,19,2 u. ö.) bis zu Marcions Kirchengründung als wahrer „Apostel Jesu Christi" (Harnack, Geschichte II/1,306 f, Marcion 19*–21*, Regul 192–195, May: ThR 51,406 f). Dieses Datum als eine durchsichtige Erfindung Tertullians zu erklären (Hoffmann, Marcion 70) und Marcion schon kurz nach der Jahrhundertwende, ausschließlich in →Kleinasien, wirken zu lassen (ebd. 31–34), geht aus vielen, auch theologiegeschichtlichen Gründen nicht an (dazu die Rezensionen von May: ThR 51 und Norelli: Cr St 8; Spätdatierung auch bei Lüdemann, Lampe). Tertullians Angabe paßt zu dem, was →Justin und, wohl aus dessen Syntagma entnommen, →Irenäus berichten. Danach lehrte Marcion noch zu Zeiten Justins (apol. I 26,5.58,1) und hatte seine Blütezeit unter Anicet (154–165, Iren. haer. 3,4,3). Nach dem Tod des römischen Bischofs Hygin, d. h. um 140, wird er nach Rom gekommen sein (Epiphanius haer. 42,1,7). Marcions angebliche Schülerschaft bei dem Gnostiker Kerdon (Iren. haer. 3,4,3; Tertullian adv. Marc. 1,2,3; 4,17,11 u. ö.) paßt dazu. In Rom könnte 154/5 auch die Begegnung Marcions mit →Polykarp stattgefunden haben, bei der dieser Marcions Bitte um Anerkennung drastisch ablehnt (Iren. haer. 3,3,4), wenn das Ganze nicht nach dessen Kirchengründung polemisch erfunden worden ist. Eine vorrömische Wirksamkeit Marcions wird dadurch nicht bewiesen (so aber Harnack, Marcion 24 u. a.). Noch weniger muß in Polykarps Brief an die Philipper 7,1 schon Polemik gegen Marcion vermutet werden (so Hoffmann, Marcion 49–51 u. a. vor ihm; dagegen Regul 189; May: ThR 51, 408; vgl. schon Krüger 268,37–40).

Justin berichtet in der Apologie kurz nach 150, „viele" hätten sich von Marcion überzeugen lassen (1,58,2). Es ist aber kaum notwendig, Justins parallele Angabe, Marcion habe „viele *κατὰ πᾶν γένος ἀνθρώπων*" zur Lästerung bekehrt (1,26,5), als Hinweis darauf zu verstehen, daß Marcions Lehre sich schon „über weite Gebiete beider Reichshälften" (Harnack, Marcion 7*) verbreitet habe. Das geschieht seit Harnack zwar durchgängig (vgl. May: StPatr 21, 151; Hoffmann, Marcion 32), ist aber nicht zwingend (so schon Krüger 268,24–26). →Eusebius zitiert den fraglichen Passus aus der Apologie 1,26,5 (h. e. 4,11,9) und →Rufinus übersetzt ihn wohl zutreffend, mit *„haec ille hominibus ingerens ... multis blasphemare persuasit"* (vgl. ähnliche Aussagen bei Justin, apol. 1,25,1 und 56,1, hier auch im Zusammenhang mit Simon). Man wird daraus nicht mehr als eine beträchtlich rasche und weite Verbreitung der Lehre Marcions bei „vielen" erschließen können.

Ob es eine vorrömische häretische Wirksamkeit Marcions gegeben hat, ist fraglich.

Regul (177–195) hat überzeugend nachgewiesen, daß alle Nachrichten darüber (Pseudo-Tertullian, adv. omn. haer. 6,2; Epiphanius, haer. 42,1; Filastrius 45 sowie der sog. antimarcionitische Evangelienprolog zum Johannesevangelium) aus *einer* Tradition und nur teilweise aus Hippolyts Syntagma stammen (gegen Harnack, Geschichte II,1,301–311, Marcion 11*–14*). Diese trägt stark legendarische Züge (Marcion als Sohn eines Bischofs im Pontus, von ihm wegen Verführung einer Jungfrau exkommuniziert); sie ist daher wie ihre Erweiterung (Exkommunikation in Ephesus durch Johannes, s. Prolog Joh, bei Regul 35) gegenüber Tertullians Zeugnis, der von einer vorrömischen Vorgeschichte Marcions nichts weiß, kaum aufrechtzuerhalten.

Dagegen scheint jedoch das Zeugnis des →Clemens von Alexandrien (strom. 7,106–107,2) zu stehen. Danach traten die Irrlehrer (genannt werden Basilides, Valentin und Marcion) zu Hadrians Zeiten auf, wenn sie auch ihre Abkunft von Apostelschülern behaupteten, nämlich →Basilides von Glaukias, dem Dolmetscher des Petrus, →Valentinus von Theodas, dem Schüler des Paulus. Entsprechend wird Marcion, der sogar älter als jene gewesen sein soll, mit Simon, der Petrus hörte, in Verbindung gebracht (107,1, s. die Textkorruptel *μεθ' ὄν*). Hier scheint die Herkunft Marcions wie anderer Häretiker von Simon aus Samaria nachzuwirken, die Irenäus so stark betont (haer. 1,23–27). In Ermangelung anderer angeblich früher Lehrer Marcions (Clemens weiß nichts von Kerdon) wird Simon parallel zu den unbekannten Glaukias und Theodas bei Basilides und Valentin genannt. Daß die drei Irrlehrer zur Zeit Hadrians aufgetreten seien, ist von Basilides aus gerechnet, für den durchgängig diese Zeit bezeugt ist. Auch Clemens beweist also keineswegs sicher eine vorrömische Wirksamkeit Marcions.

Tertullians Nachricht (praescr. 30,3), Marcion habe um Wiederaufnahme in die Gemeinde nachgesucht und diese sei ihm unter der Bedingung zugesichert worden, daß er alle von ihm Verführten bekehre, er sei darüber aber gestorben, ist ganz unglaubwürdig. Marcions bedeutendes Wirken stellte für die Kirche in der Mitte des 2. Jh. eine große Gefahr dar. Es ist deswegen vielfältig legendarisch verzerrt und die Verzerrung noch weitergebildet worden.

3. *Werk*

Marcion hat ein einziges Doppelwerk verfaßt, seine Bibel, d. h. die revidierte Fassung seines *Corpus Paulinum* (Apostolikon) und des (Lukas-) Evangeliums, sowie die Antithesen als Grundlegung seines Bibelverständnisses und seiner Lehre.

3.1. Bibel (Kanon). Marcion beansprucht für seine Bibel streng ausschließliche Geltung (→Bibel III), die der gesamten Alten Kirche bis hin noch zu Irenäus (vgl. haer. 2,35) fremd gewesen ist. Als erster in der Geschichte der Christenheit entwickelt er daher den Begriff eines geschlossenen, allein gültigen biblischen Kanons. Dieser umfaßt ein Evangelium und 10 Briefe des →Paulus, ohne Pastoralbriefe und Hebräerbrief. Beides reinigt Marcion von dem, was er für judaistische Interpolationen hält (vgl. adv. Marc. 4,1,1.3,2–4.6,1 et passim). Das Ergebnis ist durch die Grundzüge seiner Lehre bestimmt, vor allem durch sein Verständnis des Apostels Paulus. Die Bildung seines Kanons ist also theologisch bedingt (so Campenhausen 175 f), jedoch lernt er aus Paulus auch historisch (vgl. Gal 1 und 2) vom Streit zwischen →Petrus und Paulus, den er als grundsätzliche Auseinandersetzung um das Evangelium von fremdem Gott versteht. Daraus gewinnt Marcion die historische Legitimierung zur Reinigung seiner Bibel (dazu gut May: FS Schwarz; vgl. auch Hoffmann, Marcion 75–113). Aus Paulus erfährt er vor diesem Hintergrund auch, daß dieser ein schriftliches Evangelium gehabt habe, das von Pseudoaposteln verfälscht wurde (Gal 1,6 f). Dieses mußte in seiner ursprünglichen Form wiedergewonnen werden (vgl. adv. Marc. 4,3,4 „*germanum* ... *instrumentum* ..., *quod Paulum illuminavit*"; vgl. auch Dial. Adam. 1,6 f). Warum Marcion als Grundlage dafür das Lukasevangelium (→Evangelien, Synoptische) auswählt, ist kaum noch sicher zu entscheiden (dazu Campenhausen 187 f), geprüft hat er mehrere Evangelien (adv. Marc. 4,2,4.3,2). Die Verfasserangabe tilgte er von seinen Voraussetzungen aus konsequent (4,2,3; vgl. Gal 1,11). Marcions Arbeitsweise bei der „Reinigung" seiner Bibel entspricht

deren Begründung und Zustandekommen: Vornehmlich nimmt er Tilgungen vor. Er will strikt nur den unverfälschten Text wiedergewinnen, dabei allerdings geleitet von seinem Verständnis des Evangeliums. Die Idee, etwa aus besonderer Erleuchtung Zusätze hinzuzufügen oder gar ein eigenes Evangelium zu verfassen, wie es andere taten, konnte gar nicht erst aufkommen.

Marcions Textbearbeitung lagen Handschriften zugrunde, die schon kleinere Änderungen aufwiesen. Sie waren von sog. „vorwestlichem" Typ (zum Begriff Aland: EThL 62, 27 f.31–36). Ob der Galaterbrief schon am Anfang des von ihm vorgefundenen *Corpus Paulinum* stand (so Frede 165–168; May: FS Schwarz 209), läßt sich nicht beweisen; möglich ist es. Marcions Bearbeitung steht im Rahmen zeitgenössischer Bemühungen um den Text. Wo es irgend geht, ändert er durch den kleinstmöglichen Eingriff in den Text, so daß mehrfach nicht zu entscheiden ist, ob er eine Lesung schon übernahm oder selbst änderte (vgl. im Herrengebet, Lk 11,3, *ἄρτον σου* statt *ἄρτον ἡμῶν*). Sprachliche Präzisierungen, Betonungen einzelner Satzelemente durch kleinere Zufügungen (vgl. Marcions Einfügung von *πάντως* in Gal 1,7), kleine sinngemäße Korrekturen begegnen auch in der handschriftlichen Tradition des 2. Jh. und vor allem in den neutestamentlichen Zitaten bei frühen griechischen Kirchenschriftstellern (vgl. dazu Aland: BEThL 86, 3 f.20–24). Auch die mangelnde Systematik von Korrekturen, die man bei Marcion oft beklagt, findet sich dort. Abgesehen von dem dogmatisch bedingten exzeptionellen Ausmaß seiner Tilgungen unterscheidet sich Marcion nicht prinzipiell von der Technik zeitgenössischer Bearbeitungen. Die Rekonstruktion seines Kanons muß daher unter Berücksichtigung aller bekannt gewordenen Fakten der →Textgeschichte erfolgen.

Als Konsequenz aus Marcions Lehre und der daraus erwachsenen Einsicht in die Notwendigkeit einer ausschließlich geltenden, unverfälschten Urkunde über Christus ergab sich die Ablehnung aller übrigen schriftlichen und mündlichen Christusüberlieferungen. Es folgte daraus auch die Verwerfung des Alten Testamentes, das nicht als Zeugnis von dem Gott des Evangeliums und seines Gesandten →Jesus Christus begriffen werden und daher auch nicht mehr als Maßstab für Glauben und Lehren der Christen gelten kann. Das Alte Testament ist die Urkunde, die vom Schöpfergott zeugt, es behält damit zwar Bedeutung und sogar Rang, aber in jenem furchterregenden Sinne, der für das Gesetz des Schöpfers (s. unter 4.3.1) charakteristisch ist. Die Begründung dessen erreicht Marcion durch striktes Wörtlichnehmen des Textes, auch durch unzulässiges Herausreißen einzelner Sätze aus dem Zusammenhang (vgl. das bekannte *„ego sum qui condo mala"* [ich bin es, der Böses schafft] als Charakterisierung des Schöpfergottes, Jes 45,7; bei Tertullian, adv. Marc. 1,2,2 u. ö.). Er verwarf alle Allegorese und Typologie bei der Auslegung des Alten Testaments (adv. Marc. 5,18,10; Origenes, Comm in Mt 15,3; Comm in Röm 2,13; Harnack, Marcion 259* f). Zur Erschütterung, die die Ablehnung des Alten Testaments und aller Christusüberlieferungen außer der von ihm gewählten in der Kirche seiner Zeit hervorgerufen haben muß, vgl. gut Campenhausen (178 f).

3.2. Antithesen. Sie waren als „Beigabe" (*dos*, adv. Marc. 4,1,1) und *patrocinium* zur Bibel verfaßt. Der Titel des Werkes bezeichnete die einander gegenübergestellten Gegensätze zwischen →Gesetz und Evangelium und ihren beiden Urhebern. Durch ihre Offenlegung sollte die konträre Verschiedenheit von Gesetz und Evangelium gezeigt und daher die Annahme zweier Götter bewiesen werden (adv. Marc. 1,19,4 f; 2,29,1; 4,9,3; Harnack, Marcion 75 Anm. 1). Einen Eindruck von der thesenartigen Gegenüberstellung mögen immerhin Tertullians polemisch verfaßten „antitheses aemulae" (adv. Marc. 2,28) geben, wenn sie auch bemüht sind, die sog. Gegensätze bei jeweils beiden Göttern nachzuweisen. Das Werk umfaßte jedoch weit mehr als solche Thesen. Da es das einzige literarische Werk Marcions war, muß alles, was an Aussagen Marcions zuverlässig zu erheben ist, daraus stammen. Es muß daher außer den systematischen Schlußfolgerungen aus den Antithesen auch exegetische Ausführungen enthalten haben, die Marcions Bibeltext erklärten und rechtfertigten, und zwar in der Textfolge. Tertullian kann daher bei seiner Widerlegung von Marcions Evangelium und Apostolikon (adv. Marc. 4 und 5) jeweils Text und Erläuterung, soweit vorhanden, einander zuordnen (vgl. 4,9,1–3.36,13). Beides lag ihm vor (vgl. 4,1,1 f.6,1); er beansprucht, danach vorzugehen. Die Form des Werkes ist nicht mehr rekonstruierbar. Es steht in der Tradition exegetisch-systemati-

scher Werke von Basilides' Exegetica bis zu Tatians Problemata und Clemens' Hypotyposen. In der marcionitischen Kirche hatte es autoritativen Charakter (vgl. adv. Marc. 1,19,4).

4. *Lehre*

4.1. *Zusammenfassung*. Marcions Lehre ist schlicht, wenn man sie nach den Hauptpunkten der Häresiologen des 2./3. Jh. faßt (Justin, apol. I 26 und 58; Iren. 1,27,1–3 – die Lehre des Kerdon, die in 27,1 beschrieben wird, muß man zu Marcion hinzurechnen, denn Marcion „erweitert" diese angeblich nur, vgl. 27,2. Nur mit Vorbehalt ist hier auch der Bericht aus Hippolyts *Refutatio* 10,19 zu nennen). Marcion lehrte danach zwei Götter mit je einem eigenen „Werk" und entsprechender Qualifizierung: den Schöpfergott, der die Welt geschaffen hat, die er mit seinem Gesetz regiert, und der gerecht ist, sowie den fremden Gott, der sich des Menschen aus reiner Güte erbarmt; kennzeichnend ist für ihn das Evangelium; er ist ganz und gar und ausschließlich gut. Entsprechend kündet vom Schöpfergott vollgültig das Alte Testament, vom fremden Gott das – von judaistischen Verfälschungen gereinigte – Apostolikon und Evangelium. Der Christus des guten Gottes offenbart mit seinem Erscheinen plötzlich, unerwartet und erstmalig seinen Vater bzw. dieser sich selbst („*semetipsum*", adv. Marc. 1,19,1). Damit wird die gänzliche Verschiedenheit zwischen dem guten und dem gerechten, dem milden und dem grausamen, dem heilbringenden und dem verderbenden, richtenden sowie auch bösen Gott deutlich (adv. Marc. 2,29,1). Christus kauft die Menschen durch den Kreuzestod bzw. seine Selbsthingabe (s. u. 4.3.3) vom richtenden Schöpfergott los und erlöst sie damit aus dem Bannkreis der miserablen Welt des Gesetzes und seines Gottes. Die Erlösungsqualität dieses Geschehens kann durch keinerlei Beweis, etwa durch Heilsordnung und Prophetie, gestützt werden, sondern erweist sich ausschließlich der Einsicht des Glaubens. Wer Christus glaubt und dem fremden Gott angehört, muß sich daher vom Schöpfergott, seiner Welt, seinem Gesetz und seinen Prophezeiungen, die sich nicht auf Christus beziehen, lossagen, ja, ihn verachten.

4.2. *Der Ansatzpunkt*. Dies etwa ist der Kern der marcionitischen Lehrsätze, die im 2. Jh. überall in der christlichen Kirche bekannt gewesen sein dürften. Wenn die häresiologischen Berichte nicht jeden Einzelzug berichten, so ist daraus nicht auf Unkenntnis der Haupttatsachen zu schließen. Diese Lehre bleibt jedoch beliebig bzw. unverständlich, wenn man nicht den Ansatzpunkt und Beweggrund findet, von dem her Marcion sich genötigt sah, sie mit großer Leidenschaft und Eindeutigkeit zu entwickeln. In Frage dafür kommt neben anderem (Gnosis) vor allem seine Bibellektüre, insbesondere die des Paulus. Diese muß auch als entscheidend angesehen werden. Zwar behauptet Tertullian an hervorgehobener Stelle (adv. Marc. 1,2,1), Marcion habe die „Eingebung für seine Dreistigkeit" („*praesumptionis instinctus*") aus einem Gleichnis des Herrn (Lk 6,43 f) empfangen, aber diese Aussage ist nicht zu überziehen. Marcion hat bestimmte Reden des Herrn vielmehr als Beweise für seine Lehre verwendet (vgl. Origenes, princ. 2,5,4; vgl. auch Tertullian, adv. Marc. 4,17,11–13), so vor allem das genannte Gleichnis vom guten Baum, der keine schlechten Früchte tragen kann (dazu Lk 5,36; 6,20 ff; 18,19, Belege für diese „Hauptstellen für Marcions Lehre" bei Harnack, Marcion 260* f). Nach einer wohl auf →Hippolyts Syntagma zurückgehenden Tradition (Epiphanius, haer. 42,1,2) hat Marcion mit diesen Stellen in und vor der römischen Gemeinde für seine Lehre geworben. Sein Ausgangspunkt sind sie nicht gewesen. Denn es gibt viel zu wenige Logoi des Herrn, aus denen sich Marcions extremer Dualismus und Antinomismus ableiten ließe. Wohl aber eigneten sie sich vorzüglich, weil unbestritten überall in der Kirche in höchstem Ansehen stehend, um für die neue Lehre zu werben und sie zu verteidigen, nachdem diese feststand. So bleibt also, den Ausgangspunkt für Marcions Grundüberzeugung vom Gegensatz von Gesetz und Evangelium (adv. Marc. 1,19,4 f; 4,4,1) von seinem einzigen Apostel Paulus her abzuleiten. Einfluß einzelner gnostischer Lehrer kann hinzugekommen sein.

May hat die ansprechende Vermutung geäußert, daß Marcion „die ersten beiden Kapitel des Galaterbriefes gleichsam als historische Einleitung in das Briefcorpus" las (FS Schwarz 209). Es habe dann nahe gelegen, „das gesamte Denken und Wirken des Apostels im Lichte dieser Darlegungen" zu verstehen. Auf diese Weise werde es leichter begreiflich, „wie Markion zu seinem einseitig antinomistischen Paulinismus kam ...". Die These ist zu präzisieren und zu erweitern: Marcion konnte Paulus, und insbesondere Galater- und Römerbrief, überhaupt nicht verstehen, wenn er nicht angenommen hätte, der Herr des Gesetzes und der des Glaubens (Gal 2,16 u.ö.) seien voneinander verschieden. Seiner Vorstellung von der Würdigkeit des *summum bonum*, des *θεοπρεπές* einer zu seiner Zeit verbreiteten und auch bei Marcion vorauszusetzenden Problemstellung (vgl. Jaeger 29), hätte es nicht entsprochen, zu akzeptieren, daß der Heilsweg des Gesetzes von demselben →Gott durch den des Glaubens abgelöst sei. Denn das hätte Wankelmut und Unbeständigkeit Gottes bedeutet, die mit seiner Würde unvereinbar sind (vgl. adv. Marc. 4,1,10, s. ähnliche Argumente gegen den christlichen Gott bei Celsus, Origenes Cels. 3,59–81, bes. 62.71.78; Tertullian argumentiert in adv. Marc. 1 seinerseits von der notwendigen Würde Gottes aus gegen Marcions Annahme zweier Götter). Wollte Marcion also Paulus rezipieren – und das wollte er – so mußte er einen verschiedenen Urheber des Gesetzes und des Evangeliums und Glaubens annehmen (vgl. adv. Marc. 1,20,6–21,2 et passim), freilich nur *ein summum bonum* (zum Gegensatz beider Götter gut Verweijs 249–260, gegen Harnack).

Welche Radikalisierung der paulinischen Theologie, aber auch welche exegetischen Einsichten sich dadurch ergaben, muß an den Hauptbegriffen von Marcions Theologie entwickelt werden.

4.3. Die Hauptbegriffe

4.3.1. Gesetz, Sünde: der Schöpfergott. Das →Gesetz und in Folge davon gerechtes Gericht und Verurteilung ist die Willensäußerung des Schöpfergottes. Es dient dazu, seine armselige Schöpfung (adv. Marc. 1,14) zu regieren. Es ist „heilig, gerecht und gut" und sogar „geistlich" (Röm 7,12.14; adv. Marc. 5,13,14f), sofern es sich gegen das Böse wendet, das auch der gute Gott selbstverständlich nicht will (adv. Marc. 1,27,1). In diesem Sinne wären Röm 7,12.14 zu verstehen, falls Marcion sie nicht doch getilgt hat. →Sünde ist *danach* Übertretung des Gesetzes und nichts anderes. Diese Auffassung teilten zahlreiche großkirchliche Christen des 2./3. Jh. Der Hirte des →Hermas, der 2. →Clemensbrief und Tertullian selbst sind Zeugen dafür. Mit ihnen war Marcion tief beunruhigt über die Sünde der Getauften, die man sich nicht verschweigen konnte, mithin das Problem „unde malum" (adv. Marc. 1,2,2). Für Marcion löst es sich durch die Selbstoffenbarung des guten Gottes. Denn dadurch werden Gesetz und Sünde in ihrem eigentlichen Wesen erkennbar, wie er aus Paulus zu verstehen meint. Das Gesetz erweist sich nicht nur als eine unzureichende Maßnahme zur Überwindung des Bösen, wie sich schon vor Bekanntwerden des guten Gottes zeigte, Sünde ist nicht nur das Übertreten dieses unzureichenden Gesetzes. Vielmehr hat das Gesetz einen bestimmten Verführungscharakter. Denn es verleitet dazu, sich durch Observanz dem Schöpfergott genehm zu machen (vgl. Tertullians empörte Ablehnung, adv. Marc. 5,13,14 *„non ergo lex seduxit"* in Anspielung auf Röm 7,11, *ἐξηπάτησεν* = *seduxit*, einen Vers, den Marcion offenbar gefährlich verdrehte: nicht die Sünde, sondern das Gesetz verführt. Ähnlich bei Origenes, Comm in Rom 3,3,139 bezeugt). Sünde ist es dementsprechend, dieser Verführungskraft des Gesetzes zu erliegen und dem Schöpfergott um eines vermeintlich sicheren Heils bei ihm willen „gefallen" zu wollen (vgl. die Charakterisierung der alttestamentlichen Gerechten als *„hi, qui deo* [sc. dem Demiurgen] *placuerunt"* [die, die Gott gefielen] durch Irenäus, haer. 1,27,3). Denn damit bindet sich der sich so Vergewissernde an den Schöpfergott und wird unfähig, sich in Glauben und Liebe dem sich offenbarenden Fremden zu öffnen. Der Sünder in diesem eigentlichen Sinne wird daher nach Marcion „an jenem Tag" (des Gerichts) von des guten Gottes Angesicht hinweggetan (adv. Marc. 1,27,6).

Darin allein besteht konsequenterweise sein Gericht. *Dieser* Begriff von Sünde als furchtsame Bindung an den Schöpfergott und sein Gesetz wird durch Tertullians Polemik im gesamten Kapitel 1,27 belegt. Entsprechend „brüsten sich die Marcioniten", *ihren* Gott, der „Furcht nicht will", auch „ganz und gar nicht zu fürchten" (1,27,2f). Weil das Gesetz zu dieser einzig unvergebbaren Sünde verführt, kann auch sein Urheber, der Schöpfer „böse" (*malus*), nicht nur „gerecht", genannt werden (1,27,3). Das Gesetz muß daher zerstört werden, der gute Gott ist *destructor legis* (adv. Marc. 4,9,5.20,9f.36,11). Die Falschapostel sind dadurch als solche charakterisiert, daß sie das Gesetz, das niedergerissen und aufgelöst ist, wieder aufrichten (vgl. Gal 2,18 in adv. Marc. 5,3,8). Unvergebbar ist diese Sünde deshalb, weil diese Sünder sich zwangsläufig der Vergebung widersetzen. Das tritt am deutlichsten bei der Hadesfahrt Christi zutage. Dabei eilen ihm Kain und alle übrigen alttestamentlichen Ungerechten, Vergebung heischend und sie erlangend, entgegen, während Abel, Henoch, Noah und die übrigen „Gerechten", am Schöpfergott festhaltend, nicht am Heil teilhaben können (Irenäus, haer. 1,27,3). – Die „Sünde" der Übertretung erledigt sich dagegen für Marcion buchstäblich von selbst. Denn auf die für Tertullians Denken naheliegende Frage, warum sich die Marcioniten angesichts eines nicht strafenden Gottes nicht der Sünde hingäben, antwortet er sein berühmtes: *„absit, absit"* [Nein, nein! Das sei fern!] (1,27,5), was kaum von Tertullian erfunden sein kann. Dem liebenden Gott gegenüber vermeidet man also selbstverständlich die „Sünde" der Übertretung (etwa in Form der 2. Hälfte des Dekalogs) und ist auch dazu befähigt. Das ist antik gedacht: Wer Erkenntnis Gottes hat, handelt auch ihr entsprechend. Spätere Marcioniten haben angenommen, der gute Gott wandele die Menschen durch den Glauben um und mache sie gut, so daß sie also daher zu entsprechendem Handeln befähigt wären (*μετέβαλε*, Dial. Adam. 2,6; Ephraem, Prose Ref. 72f). Es ist aber fraglich, ob Marcion schon eine solche naturale Veränderung, von der die frühen Zeugen nichts berichten, für notwendig hielt (gegen Harnack, Marcion 135 mit Anm. 1). Sünde im Sinne bösen Tuns *ist* für den Erkennenden und Liebenden vermeidbar.

4.3.2. *Evangelium, Gutheit (bonitas), Glaube: der gute Gott.* Von ihren Gegenbegriffen Gesetz und Sünde her verstehen sich Evangelium und bonitas (und umgekehrt). Das Evangelium ist die Botschaft von der reinen, ausschließlichen Güte des *summus deus*. Es wirkt Aufhebung und Zerstörung des Gesetzes und Entlarvung seines Schöpfers (Irenäus haer. 1,27,2; adv. Marc. 4,36,11, mit Kroymann gegen Evans, *„Ab alio deo descendisse Jesum ad detectionem creatoris, ad destructionem legis et prophetarum"*; vgl. auch 4,36,10 u. ö.). Damit befreit es von der unentrinnbaren Verführungsgewalt des Gesetzes und seiner zwingenden Verleitung zur Sünde (es geht also um viel mehr als um „die destructio des Unzureichenden dieser geschaffenen Welt", gegen Verweijs 257). Es befreit damit den Menschen, und durch die Gewährung der Freiheit ermöglicht es Glauben (vgl. adv. Marc. 1,24,6 *homo liberatus in fidem optimi dei*; vgl. 1,17,1 u. ö.) und Heil (1,24,3 *salvos facit*). Allerdings ist der Terminus *destructio legis*, den Tertullian fast ausschließlich und polemisch bewußt benutzt, nicht ganz zutreffend. Marcion mag ihn gelegentlich im Sinne einer Entkräftung von Urteilssprüchen (vgl. so Quintilian, inst. or. 10,5,12) erwähnt haben; das sei dahingestellt. Der gute Gott tritt aber mit seinem Evangelium gerade nicht in einen zerstörerischen Kampf um den Menschen ein. Da er ausschließlich gut ist (*bonus tantum est* adv. Marc. 1,27,2; *solitaria bonitas* 1,26,1; Harnack, Marcion 262* f), sind Kräfte der Zerstörung oder der mißgünstigen Feindschaft (vgl. *aemulatio legis*, 4,20,9; 4,9,5) in ihm gar nicht vorhanden. Vielmehr setzt er das Gesetz außer Geltung, indem er seine Güte lediglich anbietet und sie verschwenderisch hergibt, als ein *profusor bonitatis*, nicht als ihr *dispensator* (1,24,3). Im schärfsten Gegensatz zum Gesetz fordert das Evangelium nicht, sondern gewährt ohne jeglichen Zwang. Nur dadurch gibt es dem Menschen die Freiheit der Entscheidung nicht nur zur Einhaltung der selbstverständlichen Moralgesetze, sondern auch der Normen Christi aus der Feldpredigt (1,26,1 *disciplinarum ratio … plenior*). Positiv ist Evangelium also ungeschuldetes, nicht forderndes Angebot von Güte. Darin liegt seine – einzig angemessene – Autorität.

Tertullian versucht in seinem gesamten Werk gegen Marcion diesen Charakter des Evangeliums zu verschleiern bzw. zu widerlegen (vgl. 1,23,8–9 et passim). Er ist aber zu beweisen. Grundlegend wichtig ist dafür, daß der gute Gott mit seinem Evangelium ein Fremder ohne jegliche durch die Schöpfung bedingte Beziehung zum Menschen ist. Denn daraus folgt nicht nur, wie häufig, besonders bei Harnack, dargelegt, daß seine Güte ungeschuldet, d.h. besonders überwältigend ist (dafür vgl. adv. Marc. 1,23,3). Daß der gute Gott „fremd" ist, bedeutet auch, daß er tatsächlich keine Forderungen stellen *kann*, wozu man seinem Eigentum gegenüber berechtigt sein könnte. Dieser Beweisgang wird durch Marcions Interpretation der Seligpreisungen unterstützt, denen er eine besondere Bedeutung zumaß (vgl. adv. Marc. 4,14,1: „*Venio nunc ad ordinarias sententias eius, per quas proprietatem doctrinae suae inducit*"). Sie charakterisieren die Art und Weise des Wirkens Jesu, der selig preisend, nicht zerstörend, das Gesetz überholt und hinfällig macht. Die anschließenden Gebote der Feindesliebe (Lk 6,27–29) werden, offenbar auf Marcion zurückgehend, als *nova patientia* Christi bezeichnet. Diese fordert nicht und rächt nicht, sie vergilt nicht und verspricht auch keinen Lohn, sondern bietet sich nur dar. Eben dadurch hat sie Evidenz. Tertullian versteht das nicht: „*in vacuum patientiam praecepit, non exhibens mihi mercedem praecepti, patientiae dico fructum*" [... vergeblich fordert er Erdulden, wenn er mir nicht den Lohn für die Forderung, d.h. die Frucht des Erduldens gewährt] (4,16,6). Die Feldpredigt (vgl. 4,14–17) beschreibt demgemäß das ohne Zwang in Freiheit ermöglichte Handeln der auf den guten Gott Vertrauenden (vgl. 1,17,1). Glauben heißt entsprechend, das Angebot der bonitas Gottes anzunehmen. Nur glaubend wird der Mensch vom unentrinnbaren Fluch des Gesetzes befreit („*in lege maledictio est, in fide vero benedictio*" [Im Gesetz ist Fluch, im Glauben aber Segen] adv. Marc. 5,3,9). Glauben äußert sich daher konsequenterweise auch in der Verachtung des Gesetzes des Schöpfers und aller seiner vermeintlichen Sicherungen. Das demonstriert paradigmatisch die blutflüssige Frau (Lk 8,43–48), die das Gesetz, nach dem sie während des Blutflusses niemand berühren darf, übertritt (adv. Marc. 4,20,10 „*hanc vis mulieris fidem constituere qua contempserat legem*"; [das willst du als den Glauben der Frau ansehen, daß sie das Gesetz verachtete] vgl. 4,18,9.35,11 etc.).

4.3.3. *Christus*. Der Christus des guten Gottes, von dem hier gehandelt wird, ist nicht der vom Schöpfergott vorhergesagte Messias, der noch nicht gekommen ist. Beide „Christi" sind streng voneinander zu trennen (adv. Marc. 4,6,3; 1,15,6; Harnack, Marcion 283*.289* f). So wie der Schöpfergott durch seine Schöpfung, offenbart sich der gute Gott „durch sich selbst" in Christus Jesus (adv. Marc. 1,19,1). Daraus ist wohl kaum schon mit Harnack (Marcion 123) eine „bewußte" modalistische Christologie für Marcion zu erschließen (vgl. dazu unten bei der sog. Selbsterweckung Jesu). Christus wird nicht geboren, denn das verbände ihn mit der Materie (dazu Harnack, Marcion 276* f), aus der der Schöpfer seine Welt schuf, sowie der schmutzigen Geburt und der *cloaca* des *uterus* (adv. Marc. 3,11,7; 1,15,4; Clemens, strom. 3,12,1; Harnack, Marcion 276*). Er erscheint vielmehr plötzlich und nicht durch eine Heilsordnung vorbereitet im 15. Jahr des Tiberius (adv. Marc. 3,2,2f „*Subito filius et subito missus et subito Christus*" [Unangekündigt der Sohn, unangekündigt der Gesandte, unangekündigt Christus]; vgl. 1,19,2; Harnack, Marcion 284*). Die Plötzlichkeit seiner Erscheinung ist notwendig, denn der gute Gott kann in seiner Fremdheit und *novitas* durch nichts in der Welt des Schöpfers angekündigt werden. Christi Leib hat eine Substanz, ähnlich der jener Engel, die Abraham und Lot erschienen, zwar in einem Scheinleib, aber doch *vere* kommend und handelnd (adv. Marc. 3,9,1; Harnack, Marcion 286*). Tertullian versucht mit ermüdender Wiederholung, den Christus des guten Gottes grundsätzlich ad absurdum zu führen, weil er nur ein *phantasma* sei (zum antiken Doketismus vgl. jedoch richtig Harnack, Marcion 125). Christus erweist sich sofort als Gesandter und Sohn Gottes *per documenta virtutum*, was sich nicht allein auf seine Wundertaten beziehen muß, wie Tertullian will (3,3, besonders 1,4). Christus kauft die Menschen für den Kaufpreis seines Blutes bzw. Lebens vom

Schöpfer los (vgl. Gal 2,20, wo Marcion *ἀγαπήσαντος* in *ἀγοράσαντος* ändert; Gal 3,13; 4,5 etc.). Es handelt sich um einen echten Loskauf, denn die Menschen waren durch die unentrinnbar zur Sünde verführende Macht des Gesetzes in der Gewalt ihres Schöpfers. Insofern kann auch gesagt werden, daß Christus die Menschen von der Sünde selbst loskaufte (Dial. Adam. 1,27). Loskauf durch den Kreuzestod gehört daher für Marcion notwendig zum Befreiungswerk Christi. Eine abstrakte „Zerstörung des Gesetzes" o.ä. genügte ihm nicht, dafür dachte er viel zu sehr von seiner vorgegebenen Bibel her. Christus nimmt das Leiden bewußt und absichtlich als offenbar für das Heilswerk notwendig auf sich (vgl. adv. Marc. 4,41,2–5 zu Lk 22,66–71), ohne daß es als Sühnetod interpretiert würde. Die häresiologischen Quellen ergeben verständlicherweise nicht allzu viel hinsichtlich des Heilswertes des Todes Christi. Tertullian sähe das Kreuz bei Marcion lieber ganz athetiert (4,42,4 *aufer ... et crucem ipsam*) bzw. führt es, mit anderen, wegen des sog. Scheinleibes Jesu ad absurdum. Gern wiederholt man dagegen folgende marcionitischen Beweisführungen: der Loskauf zeige, daß Christus den Menschen fremd war, denn sein Eigentum hätte er nicht zu kaufen brauchen (Dial. Adam. 1,27). Ebenso zeige der Kreuzestod, daß Christus nicht der Sohn des Schöpfergottes war, denn dieser hätte seinen Sohn nicht einer Todesart ausgesetzt, die er selber verflucht hatte (Dtn 21,23 bei Tertullian, adv. Marc. 3,18,1; vgl. Harnack, Marcion 288* f). Diese Argumentationen sind zweifellos marcionitisch, wiederholen aber nur Bekanntes. Spätere Quellen, vor allem der Syrer Ephraem, interpretieren den Kreuzestod als „neue" Selbsterniedrigung und Demütigung des fremden Christus, die in diesem Ausmaß vorher gänzlich unbekannt gewesen sei (Prose Ref. II 66–68, dazu Aland: ZThK 70; 439f, vgl. dazu aber auch schon adv. Marc. 3,18,4). Das ist, wenn es sich um eine Weiterführung der Gedanken Marcions handelt, eine legitime Entwicklung. Es bringt den Kreuzestod mit jener „nova patientia" zusammen, die Marcion so wichtig war (s. unter 4.3.2). Ihre äußerste Konsequenz ist die Selbsthingabe Jesu an das Leiden. Die syrischen Marcioniten haben das gut begriffen. Hier könnte der eigentliche Sinn des Todes Jesu für Marcion liegen, als äußerster Ausdruck seines nicht fordernden Angebots von Güte (zur *patentia* Jesu s. auch adv. Marc. 4,9,13–14). Bei der →Höllenfahrt rettet Christus alle, die ihm „entgegeneilen" und sich seiner Güte damit anheimgeben (Iren. haer. 1,27,3), d.h. Kain und alle Ungerechten des Alten Testaments. Diese extreme Aussage darf nicht abgeschwächt werden. Allerdings scheint Tertullian sie nicht zu kennen. Die Selbstauferweckung Jesu, die Harnack für Marcion behauptete (Marcion 123, 67*), ist neuerdings in Zweifel geraten. Denn die berühmte Korrektur von Gal 1,1 durch Marcion, auf die sich Harnack stützte (... *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ νεκρῶν*), ist nicht so sicher bezeugt, wie es schien (so gut bei Baarda: VigChr 42). Marcions Modalismus reduziert sich damit auf eine Christologie mit allenfalls gelegentlich modalistischen Zügen.

4.3.4. →Eschatologie, →Ethik. Am Endgericht hält Marcion fest. Es besteht, seinem Sündenbegriff gemäß, gleichsam nur aus dem Selbstausschluß derer, die am Schöpfergott festgehalten haben. Sie werden vom Angesicht des guten Gottes hinweggetan und vom Feuer des Demiurgen verschlungen (adv. Marc. 1,27,6–28,1), in dem auch dieser selbst und sein Reich einst untergehen werden (zu erschließen aus adv. Marc. 3,24,1. Dafür ist das Zeugnis Ezniks, den Harnack, Marcion 140 heranzieht, nicht notwendig). Die im Glauben an den guten Gott Befreiten erwartet dann ein ewiges, himmlisches, neues Reich, das sie besitzen werden (adv. Marc. 3,24,1.13). In der gegenwärtigen Welt sind die Erlösten deren Elend und der Zwangsherrschaft (*dominatus*) des *deus saevus* weiter voll ausgesetzt (1,24,6f), was schon daraus hervorgeht, daß sie noch im Leib sind. Jeder Marcionit ist daher in dieser Welt ein *συνταλαίπωρος* [Gefährte im Elend] und *συμμισούμενος* [Gefährte im Haß (der Welt)] (4,9,3, wohl als Selbstbezeichnung zu verstehen). Auferstehen werden selbstverständlich nur die Seelen, die auch allein gerettet werden (Iren. haer. 1,27,3; adv. Marc. 1,24,3). Sie werden damit „sein wie die Engel" (Lk 20,36 bei Tertullian, adv. Marc. 3,9,4). Dem entspricht auch Marcions Ethik, die vor

allem auf Enthaltung von allem Leiblichen, insbesondere von Ehe und Zeugung, als Kontakt mit dem Schöpfergott, ausgerichtet ist (adv. Marc. 1,29,2.5; Clemens, strom. 3,12,1–13,1; Harnack, Marcion 273* f). Deshalb drängen die Marcioniten auch zum →Martyrium (adv. Marc. 1,24,4). Abgesehen von dem darin sich äußernden übersteigerten Abscheu vor Leib und Welt beanspruchen sie aber, nach ihrem Selbstverständnis zu Recht, eine *disciplinarum ratio plenior* (s.o. 4.3.2).

4.3.5. Liturgisches. Die Sakramente werden wie in der Großkirche gefeiert (früh erwähnt: →Taufe, →Abendmahl, →Salbung, adv. Marc. 1,14,3). Die Taufe ist im spezifischen Sinn Vergebung jener Sünde, die in der Bindung an den Schöpfergott besteht. Sie wird daher sinnvollerweise an das Gelübde der Enthaltsamkeit gebunden (1,29,1), wodurch sich der Täufling nun auch selbst von der Welt und ihrem Herrn lossagt (ohne Verständnis dafür Tertullian, adv. Marc. 1,28,2). Das Abendmahl wird mit Brot und Wasser gefeiert. Die Einsetzungsworte (*hoc est corpus meum* etc.) werden unverändert gesprochen. Das ist möglich, weil Christi Leib und Blut so „wahrhaftig" sind wie sein Tod selbst, der im Abendmahl verkündigt wird (dazu adv. Marc. 3,19,3–4). Das symbolische Verständnis der sakramentalen Handlung dürfte dennoch außer Frage stehen (4,40,3).

4.3.6. Beziehung zur christlichen →Gnosis und zur →Philosophie. Zweifellos liegen Berührungen vor. Das plötzliche Erscheinen des Gottoffenbarers, die Unkenntnis des begrenzten und törichten Schöpfers, der sich seiner vermeintlichen Einzigkeit sogar brüstet (adv. Marc. 1,11,9, allerdings: *ut volunt Marcionitae*, daher nur Bezug auf die Schüler?), die Begrenztheit der Schöpfung (*cellula creatoris*, 1,14,2) und der daraus sich ergebende zwangsläufige Mangel an Gotteserkenntnis vor der Offenbarung sind neben anderen charakteristische Einzelzüge, die sich auch bei frühen christlichen Gnostikern schon finden (vgl. u.a. Basilides bei Hippolyt, ref. 7,23,1–5.26,1, dazu Clemens, strom. 2,36,1). Welcher Art die Kontakte zwischen Marcion und gnostischen Theologen im einzelnen waren, läßt sich heute noch kaum endgültig sagen, wenn das überhaupt je der Fall sein wird. Gewiß wird man jedoch nicht eine Alternative zwischen biblischen, besonders paulinischen und nicht mythologisierenden Theologen einerseits und gnostischen Lehrern andererseits aufstellen können (so Harnack, Marcion 196 Anm. 1). Stärker als diese scheint Marcion mit den Problemen der frühkatholischen Gemeindetheologie verbunden gewesen zu sein (s.o. 4.3.1). Marcion galt zwar nach alter Tradition als Schüler des Gnostikers Kerdon. Welche Lehre dieser vertrat, konnte jedoch schon in früher Zeit nur von Marcion selbst her, und damit zweifelhaft, erschlossen werden (s. May: FS Mecenseffy 244f).

Spezielle philosophische Bildung ist für Marcion nicht anzunehmen. Eine gewisse logische und philologische Schulung sowie Grundkenntnisse philosophischer Argumentationsmuster (s.o. 4.2) hat er aber wohl gehabt (dazu Gager, Mühlenberg 111f, übertrieben abwertend Lampe 215–219).

5. Die marcionitische Kirche und die Marcioniten

Marcion ist der einzige Häretiker des 2. Jh., der eine Kirche gründete und noch selbst ihre erste Organisation bestimmte. Die Weiterentwicklung seiner Lehre durch verschiedene Schüler fand (mit der einen Ausnahme von Apelles) im Rahmen und unter den Bedingungen dieser gemeinsamen Kirchenzugehörigkeit statt. Die marcionitische Kirche breitete sich rasch und weit schon im 2. Jh. aus (adv. Marc. 5,19,2; Epiphanius, haer. 42,1,1f). Mit der Bildung und Festigung der altkatholischen Kirche wurde diese Bewegung gebremst. Die Theologie der altkatholischen Väter, die nicht zuletzt gegen Marcion entwickelt wurde (vgl. besonders Irenäus), trug Entscheidendes dazu bei. Der Rückgang der marcionitischen Kirche setzte im Westen schon in der ersten Hälfte des 3. Jh. ein, im Osten (besonders →Palästina, →Zypern, Coelesyrien) erst in der Mitte des 4. Jh. (Zeugnisse bei Harnack, Marcion 348*–387*). In den nicht-griechischsprachigen Gebieten

→Syriens und →Armeniens war der Marcionitismus noch durch das ganze 4. Jh. bis in die ersten Jahrzehnte des 5. Jh. hinein eine gefährliche Bedrohung, zu deren Widerlegung sich die hervorragendsten Kirchenlehrer (→Ephraem, Eznik) aufgerufen fühlten. Noch →Theodoret rühmt sich, ganze marcionitische Dörfer zum katholischen Glauben zurückgeführt zu haben (ep. 81; Harnack, Marcion 370*). Gemeinsam war den Marcioniten der Glaube an die Erlösung durch den fremden Gott und entsprechend die Verachtung des Schöpfers, die streng asketische Lebenshaltung, die Verehrung des Kirchengründers (*sanctissimus magister* nach Tertullian, praescr. 30,5) und die grundsätzliche Anerkennung von Marcions Bibel und Antithesen. Die Häresiologen berichten, daß der Text der Bibel ständig weiter verändert worden sei. In gewissem Ausmaß ist das zwar möglich und wohl auch der Fall gewesen. Da aber unerlaubtes Korrigieren des Bibeltextes im 2./3. Jh. ein beliebter, antihäretischer Topos war (vgl. Ps[?]-Hippolyt bei Euseb, h. e. 5,28,15–19), wird man bis zu einer endgültigen Rekonstruktion des marcionitischen Kanons hier im Urteil zurückhaltend sein. Zu Verschiedenheiten kam es bei der Weiterentwicklung der Lehre durch die Schüler Marcions. Diese wird stärker, als es bei dem Gründer der Fall war, systematisiert. Wir wissen nicht, in welchem Ausmaß. Teilweise wird gnostische Parallelbildung eingewirkt haben, teilweise kann auch hier häresiologische schematische Darstellung ein verzeichnetes Bild geben. Es geht hauptsächlich um die vermeintlich präzisere Zahl der Prinzipien und, damit verbunden, um die Antwort auf die Frage *unde malum*. Der Marcionit Markus scheint dem Gründer am nächsten zu sein. Er lehrt zwei Götter wie dieser und bezeichnet den Schöpfer als schlecht, was auch Marcion tun konnte. Jedoch lehrt er, gnostisch infiziert, daß der Geist des Menschen schon bei der Schöpfung vom guten Gott gegeben sei (Dial. Adam. 2,8). Er verdirbt damit Entscheidendes. Auch der Syrer Prepon lehrt zwei Prinzipien, bezeichnete aber möglicherweise Christus als das mittlere Prinzip (Hippolyt, ref. 7,31,1 f; vgl. Rhodon bei Euseb, h. e. 5,13,4). Megethius unterscheidet schon drei *ἀρχαί*, indem er auch die ungeschaffene Materie als solche bezeichnet (Dial. Adam. 1,3 f). Einige Schüler scheinen auch die Materie und das Böse noch einmal in zwei Prinzipien unterteilt zu haben, so daß sie auf vier im ganzen kommen (Hippolyt, ref. 10,19,1). Eine Klärung der sich bei Marcion ergebenden Fragen wird durch solche Konstruktionen nicht gewonnen. Das gilt auch für den sonst treuen Schüler Lucan (Lukian), der aufgrund aristotelischer Differenzierung versuchte, zwischen Seele und *νοῦς* (?) zu unterscheiden und nur diesem die Auferstehung zusprach (Tertullian, resurr. mort. 2,12).

Der selbständigste und bedeutendste Schüler Marcions ist Apelles, der sich ausdrücklich gegen seinen Lehrer wandte und eine eigene Schule begründete. Er entwickelt aus Marcions Lehre ein gnostisches System, offenbar in →Alexandrien angeregt, wo er zeitweilig lehrte. Dem entspricht es, wenn er nur ein einziges Prinzip, den allein guten Gott, annimmt, aus dem der Schöpfer als höchster geschaffener Engel bzw. *δεύτερος θεός* o. ä. hervorgeht. Eine Rückkehr zu kirchlicher Lehre (vgl. dazu Rhodon bei Euseb, h. e. 5,13,5) ist daraus nicht zu entnehmen; vielmehr ist Apelles neben die alexandrinische christliche Gnosis des 2. Jh. zu stellen und mit ihr genauer zu vergleichen. Als Erbe von seinem Lehrer Marcion ist es zu verstehen, wenn Apelles das Alte Testament gründlich auf seine Widersprüche untersucht und dadurch philologisch dessen Unglaubwürdigkeiten erweist. Er veröffentlicht die Ergebnisse in 38 Büchern „Syllogismen". In den wie diese verlorenen „Phaneroseis" entwickelt er die Offenbarungen, die er von einer nicht näher zu fassenden Prophetin (?) Philumene erhielt. Vgl. die Zeugnisse bei Harnack (Marcion 404*–420*); unter ihnen ist das bedeutendste und älteste das des Rhoden (unter Kommodus lebend) bei Euseb (h. e. 5,13,1–7, bes. 5–7). Es ist jedoch nicht eindeutig, vgl. 13,5: gerettet würden die, welche ihre Hoffnung auf den Gekreuzigten setzten, „*μόνον ἐὰν ἐν ἔργοις ἀγαθοῖς εὑρίσκωνται*" [wenn sie nur in guten Werken erfunden werden]. Das ist weder marcionitisch noch gnostisch. Apelles kann es so kaum gelehrt haben. Echt ist dagegen, daß der sich im Gespräch weigert, einen Beweis (*ἀπόδειξις*) für seine Lehre (gemeint ist: aus den prophetischen Schriften) zu geben. Damit stellt er sich, wie Marcion,

entschlossen gegen die Überzeugung von Weissagung und Erfüllung im Rahmen der Heilsordnung, d. h. gegen eines der Grundprinzipien altkatholischer Lehre (vgl. denselben Vorwurf gegen Marcion schon bei Justin, apol. I 58,2).

Quellen in Auswahl

Clemens v. Alexandrien, hg. v. O. Stählin/L. Früchtel/U. Treu, II ^{3}1960, III ^{2}1970 (GCS). – Der Dialog des Adamantius, hg. v. W. H. van de Sande Bakhuyzen, 1901 (GCS). – Des Heiligen Ephraem des Syrers Hymnen contra Haereses, hg. v. E. Beck, 1957 (CSCO.S 76f). – S. Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion, and Bardaisan, 2 Bde., hg. v. C. W. Mitchell, London 1912–1921. – Epiphanius v. Salamis, Panarion (haereses), hg. v. K. Holl, 1915–1933 (GCS). – Eznik de Kolb, De Deo, hg. v. L. Mariès/Ch. Mercier, 1959 (PO 28,3 f). – Hippolyt, Refutatio omnium haeresium, hg. v. M. Marcovich, 1986 (PTS 25). – Irénée de Lyon, Contre les hérésies 1–3, hg. v. A. Rousseau/L. Doutreleau, 1979–1982 (SC 263 f.293 f.210 f). – Justin, Apologie, hg. v. E. J. Goodspeed, Die ältesten Apologeten, Göttingen ^{3}1984. – Tertullian, Opera omnia, 2 Bde. [Adv. Marc. hg. v. Kroymann], 1954 (CCL 1 f). – Tertullian, Adversus Marcionem I–V, 2 Bde., hg. v. E. Evans, Oxford 1972.

Literatur

Barbara Aland, Entstehung, Charakter u. Herkunft des sog. Westlichen Textes unters. an der Apostelgesch.: EThL 62 (1986) 5–65. – Dies., Marcion. Versuch einer neuen Interpretation: ZThK 70 (1973) 420–447. – Dies., Die Rezeption des ntl. Textes im 2. Jh.: The NT in Early Christianity, 1989 (BEThL 86), 1–38. – Émile Amann, Art. Marcion: DThC 9 (1927) 2009–2032. – Tjitze Baarda, De korte tekst van het Onze Vader in Lucas 11:2–4. Een Marcionitische corruptie?: NedThT 44 (1990) 273–287. – Ders., Marcion's Text of Gal 1,1: VigChr 42 (1988) 236–256. – D.L. Balas, Marcion revisited. A „post-Harnack" perspective: Text and Testaments, San Antonio 1980, 95–108. – Gustave Bardy, Art. Marcion; Marcionites (prologues): DBS 5 (1954) 862–869; 877–881. – Ernst Barnikol, Die Zeit Marcions u. die Entstehung der Kirche im 2. Jh.: ThStKr 103 (1931) 208–229. – Edmund Beck, Die Hyle bei Markion nach Ephräm: OrChrP 44 (1978) 5–30. – Karlmann Beyschlag, Marcion v. Sinope: Gestalten der KG, Stuttgart, I 1984, 69–81. – Ugo Bianchi, Marcion. Théologien biblique ou docteur gnostique?: VigChr 21 (1967) 141–149 = ders., Selected essays on gnosticism, dualism and mysteriosophy, 1978 (Numen Suppl. 38), 320–327. – Wolfgang A. Bienert, Markion. Christentum als Antithese zum Judentum: Christl. Antijudaismus u. jüd. Antipaganismus, Hamburg 1990, 139–144. – E.C. Blackman, Marcion and his Influence, London 1948. – T. Bou Mansour, La défense éphrémienne de la liberté contre les doctrines marcionites, bardesanites et manichéenne: OrChrP 50 (1984) 331–346. – David Bundy, The Anti-Marcionite Commentary on the Lucan Parables (Pseudo-Ephrem A): Muséon 103 (1990) 111–123. – Ders., Marcion and the Marcionites in Early Syriac Apologetics: Muséon 101 (1988) 21–32. – Hans Freiherr v. Campenhausen, Die Entstehung der christl. Bibel, Tübingen 1968. – M.P. Ciccarese, Un testo gnostico confutato da Agostino: VetChr 15 (1978) 23–44. – John J. Clabeaux, A Lost Edition of the Letters of Paul, 1989 (CBQ.S 21). – Nils A. Dahl, The Origin of the Earliest Prologues to the Pauline Letters: Semeia 12 (1978) 233–277. – Han J.W. Drijvers, Christ as Warrior and Merchant: StPatr 21, Leuven 1989, 73–85. – Ders., East of Antioch, London, I 1984. – Ders., Marcionism in Syria: Second Century 6,3 (1987f) 153–172. – David L. Dungan, Reactionary Trends in the Gospel Producing Activity of the Early Church: L'Évangile selon Marc, 1974 (BEThL 34), 179–202. – Ernest Evans, Tertullian's Commentary on the Marcionite Gospel: Studia Evangelica, 1959 (TU 73), 699–705. – Jean M. Fiey, Les marcionites dans les textes historiques de l'Église de Perse: Muséon 83 (1970) 183–188. – Bonifatius Fischer, Das NT in lat. Sprache: Die alten Übersetzungen des NT ..., 1972 (ANTT 5), 1–92. – Hermann J. Frede, Altlat. Paulushss., 1964 (VL.AGLB 4). – Jean-Claude Frédouille, Tertullien et la conversion de la culture antique, Paris 1972. – John G. Gager, Marcion and Philosophy: VigChr 26 (1972) 53–59. – Robert M. Grant, Marcion and the critical method: From Jesus to Paul. FS F. W. Beare, Waterloo, Ontario 1984, 207–215. – Ders., Notes on Gnosis: VigChr 25 (1957) 145–151. – John J. Gunther, Syrian Christian Dualism: VigChr 25 (1971) 81–93. – Adolf v. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. bis Eusebius, Leipzig, II (Die Chronologie), 1 ^{2}1958. – Ders., Marcion – Das Evangelium vom Fremden Gott. Neue Stud. zu Marcion, 1923 (TU 44), Leipzig ^{2}1924 = Darmstadt 1960ff (dazu die Rezensionen von A. d'Alès: RSR 12 [1922] 137–168; W. Bauer: GGA 1923, 1–14; R. Draguet: RHE 22 [1926] 537–550; J.-M. Lagrange: RB 30 [1921] 602–611; H. v. Soden: ZKG 40 [1922] 191–206). – Angus J.B. Higgins, The Latin Text in Marcion and Tertullian: VigChr 5 (1951) 1–42. – R. Joseph Hoffmann, How Then Know This Troublous Teacher?: Second Century 6,3 (1987f) 173–191. – Ders., Marcion – On the restitution of Christianity, 1984 (AAR SR 46). – A. Hollard, Deux hérétiques – Marcion et Montan, Paris 1935. – Werner Jaeger, Das frühe Christentum u. die antike Bildung, Berlin 1963. – Eric Junod, Les attitudes d'Apelles, disciple de Marcion à l'égard de l'Ancien Testament: Aug. 12 (1982) 113–133. – Heinrich Kayser, Natur und Gott bei Marcion:

ThStKr 101 (1929) 279–296. – Ders., Zur marzionitischen Taufformel: ebd. 108 (1938) 370–386. – John Knox, Marcion and the NT, Chicago 1942 = New York 1980. – Ders., On the Vocabulary of Marcion's Gospel: JBL 58 (1939) 193–201. – Gerhard Krüger, Art. Marcion: RE³ 12 (1903) 266–277 (Lit.) – Peter Lampe, Die stadtröm. Christen in den ersten beiden Jahrhunderten, 1987 (WUNT 2/18). – Hermann Langerbeck, Aufs. zur Gnosis, 1967 (AGWG.PH 3. Ser. 69). – E.S. Lodovici, Sull'interpretazione di alcuni testi della Lettera ai Galati in Marcione e in Tertulliano: Aevum 46 (1972) 371–401. – Gerd Lüdemann, Zur Gesch. des ältesten Christentums in Rom, I Valentin u. Marcion, II Ptolemäus u. Justin: ZNW 70 (1979) 86–114. – Jean-Pierre Mahé, Einl. u. Komm. v. La Chair du Christ, 1975 (SC 216 f). – Gerhard May, Marcion in Contemporary Views: Second Century 6,3 (1987 f) 129–151. – Ders., Markion u. der Gnostiker Kerdon: Ev. Glaube u. Gesch. FS G. Mecenseffy, Wien 1984, 233–248. – Ders., Ein neues Marcionbild?: ThR 51 (1986) 404–413. – Ders., Platon u. die Auseinandersetzungen mit den Häresien bei Klemens v. Alexandrien: Platonismus u. Christentum. FS H. Dörrie, 1983 (JAC.E 10), 123–132. – Ders., Der „Schiffsreeder" Markion: StPatr 21, Leuven 1989, 142–153. – Ders., Der Streit zw. Petrus u. Paulus in Antiochien bei Markion: Von Wittenberg nach Memphis. FS R. Schwarz, Göttingen 1989, 204–211. – Eginhard P. Meijering, Bemerkungen zu Tertullians Polemik gegen Marcion: VigChr 30 (1976) 81–108. – Ders., Tertullian contra Marcion, 1977 (PhP 3). – Claudio Moreschini, Temi e motivi della polemica antimarcionita di Tertulliano: SCO 17 (1968) 149–186. – Ekkehard Mühlenberg, Marcion's Jealous God: Disciplina nostra. Essays in memory of R.F. Evans, Cambridge, Mass. 1979, 93–115. – Enrico Norelli, La funzione di Paolo negli scritti di Marcione: RivBib 34 (1986) 543–597. – Ders., Una „restituzione" di Marcione?: Cristianesimo nella storia 8 (Bologna, 1987), 609–631. – Antonio Orbe, Ecclesia, sal terrae segun san Ireneo: RSR 60 (1972) 219–240. – Georges Ory, Marcion, Paris 1980. – T.P. O'Malley, Tertullian and the Bible, Nimwegen 1969. – Gilles Pelland, Art. Marcion: DSp 10 (1980) 311–321 (Lit.) – Max Pohlenz, Die Stoa, Göttingen, II ³1964. – Ders., Vom Zorne Gottes, Göttingen 1909. – Gilles Quispel, De Bronnen van Tertullianus' Adversus Marcionem, Leiden 1943. – Thomas Raveaux, Augustinus, contra adversarium legis et prophetarum, Würzburg 1987. – Jürgen Regul, Die antimarcionitischen Evangelienprologe, 1969 (VL. Aus der Gesch. der lat. Bibel 6). – Rudolf Riedinger, Zur antimarcionitischen Polemik des Klemens v. Alexandrien: VigChr 29 (1975) 15–32. – Louis Rougier, La critique biblique dans l'antiquité – Marcion et Faust de Milève, 1958 (CCER 18). – Karl Th. Schäfer, Marcion u. die ältesten Prologe zu den Paulusbriefen: Kyriakon. FS J. Quasten, Münster, I 1970, 135–150. – Ders., Marius Victorinus u. die antimarcionitischen Prologe zu den Paulusbriefen: RBen 80 (1970) 7–16. – Hans Joachim Schoeps, Aus frühchristl. Zeit, Tübingen 1950. – Ernst U. Schüle, Der Ursprung des Bösen bei Marcion: ZRGG 16 (1964) 23–41. – Robert D. Sider, Ancient Rhetoric and the Art of Tertullian, Oxford 1971. – Hans v. Soden, Der lat. Paulustext bei Marcion u. Tertullian: FG f. A. Jülicher, Tübingen 1927, 229–281. – P.G. Verweijs, Evangelium u. neues Gesetz in der ältesten Christenheit bis auf Marcion, Utrecht 1960. – David S. Williams, Reconsidering Marcion's Gospel: JBL 108 (1989) 477–496. – R.S. Wilson, Marcion. A Study of a Second-Century Heretic, London 1933. – Jörg Woltmann, Der gesch. Hintergrund der Lehre Markions vom „Fremden Gott": Wegzeigen. FS H.M. Biedermann, 1971 (ÖC 25), 15–42. – Theodor v. Zahn, Die Gesch. des Ntl. Kanons, Leipzig/Erlangen I/2 1889, II/2 1892.

Barbara Aland

Marcus Eremita *(Monachus)*

1. Probleme der Datierung 2. Schriften 3. Lehre 4. Nachwirkung (Quellen/Literatur S. 104)

1. *Probleme der Datierung*

Über das Leben des Eremiten Marcus fehlen äußere Zeugnisse. Eine Datierung seines Werkes im 4./5. Jh. liegt nahe; es ist die Zeit, in der die ersten Mönche wie →Evagrius Ponticus und →Makarius/Symeon literarisch tätig wurden.

Anhaltspunkte, daß Marcus sich direkt auf andere Autoren beruft, gibt es nicht. Bisher sind lediglich zwei Abschnitte aus anderen Werken bei ihm gefunden worden: →Origenes (sel. in Gen, PG 12,100 B-D = Opusc. VIII, 1105 B–D) und →Evagrius Ponticus (Practicus 17 = Opusc. V, 1141 A).

Die Erforschung der →Messalianer führte zu dem Ergebnis, daß Marcus ein wesentlicher Bekämpfer dieser enthusiastischen Mönchsbewegung gewesen ist (vgl. Kmosko und Peterson). – Die Ergebnisse neuerer Arbeiten zielen vorwiegend darauf, neben der Gegnerschaft zu den Messalianern die literarische Abhängigkeit der Werke des Marcus von Makarius/Symeon nachzuweisen und die inhaltliche Nähe zwischen Marcus und Maka-